

Fondation
Charles Veillon

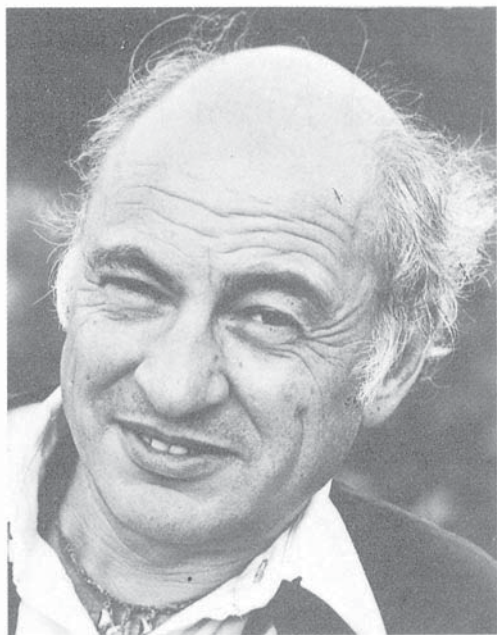
Edgar Morin

*Lauréat du
Prix Européen de l'Essai Charles Veillon 1987*

Discours de proclamation
Pascal Veillon

Eloge
Jacques Freymond

Conférence
Edgar Morin



Edgar Morin

© *Copyright Fondation Charles Veillon, Bussigny — 1988*
Imprimé en Suisse

DISCOURS DE PROCLAMATION

Au nom du Conseil et du Directoire de la Fondation Charles Veillon, je suis heureux de vous accueillir autour de Monsieur Edgar Morin, lauréat du Prix Européen de l'Essai 1987, et de Mme Morin.

Nous sommes ici, Monsieur Morin, vos admirateurs, vos amis rassemblés, ou simplement vos lecteurs, auditeurs pour ce soir, intéressés par votre expérience de vie et de pensée.

Merci d'être venus. Vous nous honorez tous de votre présence, tout particulièrement vous qui représentez, ici, les autorités des cantons de Genève et de Vaud, de France, des Universités de Genève et Lausanne.

Il paraît que Monsieur Gorbatchev aime dire: «L'Europe, notre maison commune».

C'est la première fois, je crois, que je cite un politicien, et soviétique de surcroît! J'en prends néanmoins le risque, car l'image me parle en repensant à votre livre, Monsieur Morin.

L'Europe, notre maison commune.

Si l'on s'en tenait à la «pauvre vieille chose» que vous évoquez d'abord, on imaginerait une demeure 1900 aux grandes pièces vêtues de longs rideaux, sur fond de valse viennoises, magnifique et... hypocrite.

Progressant dans la lecture, on découvre une autre «maison», bien différente, un immeuble presque new-yorkais aux multiples étages, dont on pourrait redouter la modernité artificielle et uniforme, mais qui se révèle, on le voit le soir lorsque s'allument les fenêtres, riche d'une intense vie intérieure, de tout un monde divers, aux multiples occupations, des gens qui montent et descendent en ascenseur, téléphonent, communiquent. L'Europe, une maison commune, un immeuble qui rassemble en une communauté des individualismes culturels.

Image réductrice à côté de votre magistral exposé du problème européen qui a séduit notre jury, pardonnez-le moi. Mais image qui évoque la nouveauté, celle de votre réflexion, et une construction d'avenir, donc l'espérance.

Vous comprendrez que je relève cet aspect de votre pensée. Parce que je pêche quotidiennement une espérance, et parce que ce motif est au centre des objectifs du Prix Européen de l'Essai: couronner une œuvre

qui apporte une critique utile et féconde de notre société, en particulier de notre société européenne.

Vous comprendrez aussi que je relève, en vous citant, votre optimisme vis-à-vis de l'essai:

« Aussi la nécessité des intellectuels croît-elle en même temps que leur élimination. D'où la persistance, voire la vitalité de l'essai, formule ouverte à tout problème, genre hybride entre littérature, philosophie, politique où excellent les écrivains/philosophes, auxquels s'adjoignent aujourd'hui des scientifiques devenant philosophes sauvages et essayistes de fortune, parce qu'ils ont justement rencontré, dans l'avancée de leur science, des problèmes philosophiques, moraux ou planétaires. »

L'essai gardera-t-il la vitalité que vous lui reconnaissez? Nous le souhaitons, pour que se construise notre avenir, et nous vous remercions, Monsieur Morin, d'y participer si brillamment.

Pascal Veillon

LAUDATIO

Mesdames, Messieurs,

Nous honorons Edgar Morin, ce soir, «pour l'ensemble de son œuvre» et, plus particulièrement, pour son livre Penser l'Europe.

Evoquer l'ensemble de votre œuvre, Edgar Morin, c'est tenter de reconstituer ce que fut votre vie dans ce XX^e siècle, dont Jacob Burckhardt avait pressenti qu'il serait marqué par l'avènement de la civilisation de masse et au seuil duquel Elie Halévy annonçait l'ouverture d'une «ère des tyrannies».

Rassurez-vous, je ne vais pas me réfugier dans quelque description biographique, ni même me hasarder à marquer les étapes d'une carrière ou les jalons d'une évolution. Géographe autant qu'historien avant d'en arriver à la sociologie de la sociologie, vous savez mieux que moi la difficulté qu'on peut éprouver à expliquer la vie d'un fleuve, celle qui se développe par l'apport de ses affluents, par son environnement naturel, par la culture des riverains, jusqu'au moment où il se transforme en bassin qui s'élargit jusqu'à la mer, comme celui de l'Amazone.

Je ne chercherai donc pas à vous expliquer, car vous n'avez pas besoin d'un truchement, surtout pas devant un auditoire qui est venu parce qu'il vous connaît et auquel vous allez vous adresser. Ce qui me paraît convenable, c'est que dans cette laudatio qui doit rester brève, je vous dise, en mon nom et, je l'espère, au nom du jury qui vous a décerné le «Prix Européen de l'Essai Charles Veillon», ce que j'ai retenu de votre œuvre qui, par sa richesse, par sa continuité, par le souci permanent qui vous travaille d'assurer la cohérence de votre pensée et de votre comportement, par la préoccupation de ce qu'on appelle aujourd'hui le glasnost – d'un terme russe qui, si je ne me trompe, se traduit par «transparence» – me semble constituer un modèle de dialogue d'un intellectuel engagé avec son temps.

Ce dialogue vous l'avez entamé, comme chacun de nous, dans la perspective qui était la vôtre, celle de votre enfance marquée par la mort de votre mère, celle de votre entourage, du milieu intellectuel dans lequel vous vous êtes formé, de votre pays, de notre siècle. Vous avez cherché à le conduire. Les circonstances vous ont inévitablement incité, ou même contraint, à l'infléchir: débats politiques de l'avant-guerre et la guerre elle-même. Vous en rendez compte dans Autocritique, dont le contenu

est résumé en quatre sous-titres: Résistance et révolution – Stalinisme et communisme – Militant et intellectuel – Au-delà du communisme d'appareil.

«Ce livre, écrit en 1958, peut et doit être considéré, déclarez-vous en 1974 (préface à la troisième édition), comme un document historique sur l'expérience militante au sein du communisme stalinien et comme une tentative d'auto-éclaircissement. Mais je crois aussi que l'objet de ce livre demeure et renaît dans l'actuel.» Quiconque vous a lu – et vous lira – vous donnera raison: il s'agit bien d'un document historique et non pas d'un essai apologétique. Vous dites ce qui vous arrive, dans la mesure bien entendu où vous pouvez vous fier à votre mémoire. Vous nous aidez à revivre ce que fut votre expérience, votre approche des problèmes, vos hésitations, votre engagement dans le parti communiste, vos doutes, les étapes de votre dégageement, pour finalement présenter un bilan: «L'objet de ce livre demeure et renaît dans l'actuel», dites-vous. Ce qui signifie que ce rappel du passé n'a pas seulement pour but de vous mettre en règle avec vous-même, mais de faire le point, afin de vous permettre de poursuivre votre analyse du monde dans lequel vous continuez de vivre.

L'Autocritique est un document pour l'historien parce qu'il éclaire à la fois votre personne et votre démarche, la vision que vous avez de «l'âge de fer planétaire» et, sinon la méthode du moins l'esprit dans lequel vous entendez en vérifier l'exactitude. «Je ne peux certes encore, écrivez-vous, en ce stade de déblaiement et de reconstruction, formuler un programme ou même une théorie. Je peux seulement dire que je voudrais contribuer à l'élaboration d'une politique de l'âge de fer planétaire.»

Et vous allez de l'avant dans la réalisation d'un dessein, soucieux de saisir toute occasion d'approfondir votre connaissance de ce que vous continuez d'appeler l'âge de fer planétaire, en même temps que de vous-même et des rapports d'un homme, de l'homme, avec la société, avec son histoire, avec la nature. Vous êtes «transdisciplinaire» non seulement par le nom du Centre que vous dirigez à l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences sociales, mais parce que votre enquête, qui porte sur le local et le planétaire, sur le passé comme sur l'avenir, exige la transdisciplinarité. «Ma tendance naturelle va vers la pensée de la totalité (Hegel, Marx), écrivez-vous dans «Le vif du sujet» et voilà peut-être le nœud gordien: d'un côté ma quête de la totalité me fait chercher une théorie générale (anthropo-cosmologique), d'un autre côté mes recherches sur divers aspects de la totalité me font m'éparpiller (polycentrisme, dispersion). En-

tre ces deux tendances, il y a une sorte de médiane qui serait l'encyclopédisme (restructuration polycentrique, mais elle-même incomplète et du côté de la théorie et du côté des choses).»

Et c'est ce thème de l'homme insatiable que vous êtes qu'on retrouve dans votre Journal de Californie, un nouveau livre-clef (en fait, ils le sont tous et doivent être considérés comme tels), dans lequel vous laissez éclater votre joie de vous «sentir à l'intérieur de la tête chercheuse du vaisseau spatial terre, de vivre en témoin ce hic et nunc décisif de l'aventure anthropologique.» «Me voici en mon milieu: là où se forgent des mondes nouveaux possibles, là où jaillissent les forces trophiques de l'humanité, là où se ferment ce que dans l'exaltation je pourrais nommer le Génie biologique ou l'Etre-ès-devenir-du-monde.»

Ce Journal de Californie est publié en 1970. C'est le treizième de vos livres. Il y en aura dix-neuf autres, qui tous rendent compte de la progression et de l'approfondissement de votre enquête, avant que vous ne veniez, ou reveniez, à l'Europe. Ils sont tous importants pour qui cherche à reconstituer l'itinéraire d'un «esprit en mouvement» dont «on ne peut que temporairement déterminer la position», mais dont il faut suivre la «trajectoire» pour trouver «la spirale qui se déplace en revenant sans trêve sur l'interrogation et l'obsession de son départ», comme l'écrit G. Delanoy.

Vous me pardonnerez de ne pas suivre cette trajectoire, pour concentrer un instant notre attention sur Penser l'Europe.

Avec ce dernier livre et avec ce Prix Européen de l'Essai «Charles Veillon» reçu aujourd'hui, vous êtes accueilli à Genève dans une famille suisse et européenne. Quoi qu'on en dise, la République et Canton de Genève se veut suisse et célèbre, avec plus de ferveur même que d'autres cantons, son attachement à la Confédération helvétique. La Genève internationale a été et reste terre d'accueil pour les Européens comme pour les Confédérés. C'est elle qui, en 1946, avant Zurich, a proclamé dans les premières Rencontres internationales que l'Europe avait un avenir. C'est elle aussi qui a offert à Denis de Rougemont une de ses demeures chargées d'histoire, la Villa Moynier, et qui le garde aujourd'hui au cimetière de Plainpalais comme un de ses grands citoyens.

Une amitié fondée sur une communauté d'esprit liait Denis de Rougemont à Charles Veillon, «Européens» l'un et l'autre. Ce prix en est un des fruits.

Je n'ai pas qualité pour parler au nom du grand écrivain disparu. Mais j'imagine que ce visionnaire généreux aurait compris les raisons que vous donnez de votre longue marche qui peu à peu vous a conduit à définir, pour vous et pour nous, une «nouvelle conscience européenne».

«Il n'y a plus d'Europe, écrivez-vous en 1946. J'avais été résistant et j'étais alors communiste. Pour moi, pour nous, l'Europe était un mot qui ment.» Alors que pour Denis de Rougemont, l'Europe représentait un espoir. Vous voyiez «dans la vieille Europe le foyer de l'impérialisme et de la domination», alors que cette même Europe, pour lui, avait éclairé les siècles passés du phare qui brillait à nouveau de la liberté. Vous n'étiez en fait pas si loin l'un de l'autre dans une lutte commune contre les oppresseurs, aux côtés des opprimés, contre le totalitarisme dont vous pressentiez déjà que le national-socialisme n'avait pas le monopole.

Mais vous abordiez l'Europe dans des perspectives différentes, du fait des circonstances dans lesquelles vous aviez vécu, du milieu intellectuel et moral dans lequel vous vous étiez formé. «Il est difficile de percevoir l'Europe depuis l'Europe», dites-vous. Or, vous n'aviez pas, alors, en 1946, fait votre découverte de l'Amérique. Denis de Rougemont en revenait.

Si j'évoque l'immédiat après-guerre, ce n'est certes pas pour célébrer un retour au bercail européen. Vous aviez pris de la distance sur l'Europe et vous l'avez examinée non seulement des Etats-Unis mais du large, pour voir quelle est, quelle pourrait être, sa place dans l'ère planétaire. «Province métanationale», dites-vous dans votre épilogue. «Les inter-rétroactions ininterrompues entre trois/quatre milliards d'humains constituent désormais un tissu conjonctif commun et une solidarité de fait», écrit le cybernéticien que vous êtes. Que deviendra l'Europe? Comment faire face à des temps nouveaux? A ce «nouvel âge de fer planétaire»?

A ces questions, que vous reposez au terme de votre appel à «penser l'Europe», une Europe à l'état de «chrysalide», vous proposez, plus encore que des réponses, des définitions à la fois précises et ouvertes (des rapports entre culture et civilisation, pour ne citer que cet exemple), des instruments d'investigation tels que la dialogique «tourbillonnaire». Votre souci constant d'introduire la dynamique historique dans l'analyse sociologique, l'accent porté sur l'interaction des facteurs, permettent à votre lecteur de cerner progressivement l'identité européenne et de prendre conscience de la richesse du patrimoine culturel par lequel les Européens se reconnaissent ou, disons plutôt, devraient se reconnaître.

Vous avez, dans votre livre, souligné, par-delà les contradictions dans les comportements et les manifestations de la dialogique, la continuité d'une histoire de l'Europe fondée sur une conception de l'homme libre et responsable. Votre Penser l'Europe est le témoignage d'un Européen, de l'Européen que vous avez été dans votre refus initial. Ce que je retiens de ma lecture, ce n'est pas seulement le scintillement de votre pensée, la combinaison séduisante et créatrice de la rigueur scientifique et de l'intuition, mais aussi la confirmation que nous savons en quoi nous sommes des Européens.

Et vous le dites à un moment où il faut le dire, avant qu'il ne soit trop tard, dans ce passage où vous évoquez la nouvelle conscience européenne: «La nouvelle conscience européenne est enfin la conscience que tout est incertain, que les Menaces sont elles-mêmes menacées, et, comme a dit Hölderlin, qu'avec le danger croît aussi ce qui sauve.

«Ainsi, tous les problèmes, incertitudes, risques, chances du présent et de l'avenir sont aujourd'hui communs à toutes les parties, provinces, pays, nations de l'Europe, ce qui les lie en un destin commun. La nouvelle conscience européenne est la conscience d'une communauté de destin.»

Jacques Freymond

CONFÉRENCE DE MONSIEUR EDGAR MORIN

Mesdames, Mesdemoiselles, Messieurs,

Ce prix n'a pas de prix pour moi, je n'ai jamais eu de prix, sauf dans les petites classes: j'ai eu un prix d'orthographe et un prix de français. J'ai failli, m'a-t-on dit, avoir un prix en 1951 pour mon livre L'Homme et la mort. Heureusement pour moi, le livre qui a eu le prix est mort et le mien a survécu! Je suis donc un malappris! Imaginez donc mon plaisir de me voir distingué par la Fondation Charles Veillon. Au début, dans ma joie confuse, je n'en mesurais pas la portée et je disais: «J'ai le Prix de l'Essai Européen!» ne me rendant pas compte que c'était le Prix Européen de l'Essai qui couronnait mon essai européen.

Je vais donc essayer de traiter dans un temps très court, un problème particulièrement complexe, celui de l'identité culturelle européenne, car, de même que j'essaie de montrer dans mon livre que le mot «Europe» recouvre une fausse évidence géographique et une réalité historique changeante et complexe, faite dans la division et le conflit, de même, l'idée de culture européenne est extrêmement complexe et d'autant plus complexe que le mot de culture lui-même est le plus pervers des caméléons conceptuels. En effet, tantôt, quand nous parlons «culture», nous opposons ce terme à «nature» et nous entendons tout ce qui n'est pas inné en nous, tantôt nous utilisons le mot culture dans un sens quasi ethnographique: ainsi, quand nous disons les cultures de tel ou tel peuple, de telle ou telle ethnie, le terme culture concerne l'ensemble, non seulement des «savoirs» mais des valeurs, des croyances, des mythes auxquels sont attachées cette ethnie et cette communauté. Et dans ce sens-là, il est évident que le trait particulier de l'Europe parmi les autres continents est d'avoir dans de tout petits espaces une extrême variété et une extrême diversité de cultures. Les grandes nations historiques, elles-mêmes, comportent chacune en leur sein un très grand nombre de cultures très diverses — pensons à la France, où il y a la Bretagne, le Pays basque, l'Alsace, la Corse, etc.

Il y a un troisième sens du mot culture, et c'est celui qui concerne mon exposé, celui qui en quelque sorte recouvre la culture «cultivée», la culture des gens qui se sont formés à la philosophie, à la littérature, aux sciences et c'est effectivement de cette culture dont je vais parler. Le rôle de cette culture n'est pas pour autant clos au sein d'une petite élite intellectuelle: comme nous le savons, le rationalisme, l'humanisme, la

science sont devenus des facteurs constitutifs et transformateurs de nos sociétés modernes.

«L'identité culturelle européenne» ne peut pas se définir en une notion claire et évidente, de même que la notion d'Europe, ai-je dit. Cette notion d'Europe, je parle de l'Europe moderne, celle qui surgit et s'affirme à partir du XV^e - XVI^e siècle, déploie sa puissance au XIX^e siècle et va se suicider finalement au XX^e siècle, après deux guerres mondiales. Cette Europe surgit et s'affirme dans et par le surgissement et l'affirmation des Etats nationaux, dans et par le développement des villes, du commerce, du capitalisme, c'est-à-dire non seulement en dépit, mais dans et par le conflit, la guerre, la concurrence. Toutefois, du moins jusqu'à la fin du XIX^e siècle, ce conflit, cette guerre et cette concurrence n'empêchent nullement le développement d'un espace économique d'échange transeuropéen, lequel n'existait pas, évidemment, au Moyen Age. Par contre, en ce qui concerne la culture, il existait au Moyen Age un espace culturel transeuropéen, comportant une langue commune pour la pensée et pour la communication qui était le latin – le latin qui fut pour les philosophes conservé comme moyen d'expression jusqu'au début du XVII^e siècle. Le développement des diverses langues nationales n'a nullement détruit cet espace transeuropéen. Ce sont les deux guerres mondiales de notre siècle qui ont brisé pour un temps cet espace et ce sont les suites de la deuxième guerre mondiale qui ont raréfié les communications entre les deux portions orphelines d'Europe. Dire espace commun ne veut pas dire unité de la culture européenne. Bien sûr, il est courant de dire que la culture européenne est une synthèse d'apports judéo-chrétiens et, gréco-latins. Et cette vision synthétique est plus ou moins vraie pour un Moyen Âge, étant bien entendu que l'armature de cette synthèse est théologique. Mais justement, la culture de l'Europe moderne, celle qui surgit au XV^e - XVI^e siècle, s'affirme dans la rupture et l'éclatement de cette synthèse et dans les conflits entre les instances qui ont constitué cette sorte de cathédrale intellectuelle. Il est même remarquable que le conflit qui va surgir au sein du christianisme, entre l'élément judéo-évangélique contenu et refoulé au sein de l'univers de la théologie catholique médiévale, ce conflit qui va surgir donc entre la Réforme et le catholicisme va pendant un certain temps se confondre avec les guerres entre Etats-Nations, voire même surdéterminer ces guerres dans les «guerres de religion» qui ne vont cesser qu'au milieu du XVII^e siècle. De même, l'antagonisme qui va apparaître entre la foi et le doute va d'abord se résoudre dans les bûchers que l'on voue aux athées, y compris même dans cette bonne ville de Genève. En France, au XVIII^e siècle même, il y aura le

supplice du Chevalier de la Barre. Mais déjà, dès la Renaissance et de plus en plus largement dans les siècles classiques, XVII^e – XVIII^e – XIX^e siècle, la polémique sera intellectuelle et non plus physique, et elle va se différencier des guerres entre les Etats nationaux. Elle va se déployer dans l'espace culturel transeuropéen. Mais nous arrivons ici à ce problème: comment trouver l'identité européenne dans la polémique et l'affrontement des idées? C'est ici que je vais proposer trois notions qui vont permettre, peut-être, de cerner l'unitas multiplex, l'unité du multiple et du contraire qui est propre à la culture européenne: l'idée de dialogue, l'idée de problématisation et l'idée de recherche éperdue des fondements. Pour bien comprendre cette idée de dialogique, je voudrais tout d'abord montrer comment la rupture qui s'opère entre, d'un côté, la tradition judéo-chrétienne et, d'un autre côté, la tradition grecque, va créer une opposition de double caractère; le premier caractère de l'opposition concerne la nature de la nature: dans la conception biblique, Dieu est le créateur de l'univers physique, alors que dans la conception grecque, c'est de la physis, du monde physique, que naissent les dieux eux-mêmes. Cette attitude, effectivement, amène à interroger cet univers physique redevenu génésique et porteur du mystère même de la réalité. Le second caractère de l'opposition porte sur le rôle de la raison; dans la tradition judéo-chrétienne, la raison est considérée comme ancillaire de la révélation. Dans la tradition philosophique inaugurée par les Grecs, la rationalité se développe en mettant à l'écart les dieux et en s'autonomisant, elle ne peut que corroder le principe même de la révélation. A partir donc de la disjonction entre l'instance grecque et l'instance judéo-chrétienne, vont surgir les problématisations essentielles. Le monde physique devient un problème-clé, puisqu'il porte en lui le secret de toute chose, et cette problématisation du monde accentuée par la découverte du Nouveau Monde, un continent civilisé totalement ignoré, et par la découverte du Monde nouveau où la terre n'est plus au centre de l'univers, mais au troisième rang d'orchestre d'un centre qui est constitué par le soleil. Donc, voici que la problématisation du monde ouvre à la science sa justification et son moteur fondamental et c'est l'origine de ce que j'appelle, de ce que l'on a pu appeler encore presque jusqu'en 1930, la science européenne – et qui est devenue aujourd'hui la science universelle.

C'est corrélativement que le Monde, Dieu, l'Homme vont devenir problèmes. La Raison problématise Dieu, et la Problématisation de Dieu problématise l'Homme.

L'homme devient problème, s'il n'a pas été généré à l'image de son créateur; alors qui est-il, que fait-il, quel est son sort, sur quoi peut-il se fonder? Et ici commence cette recherche éperdue de la solution à ces problèmes et du fondement indubitable d'une pensée vraie. Ainsi à la problématique de la nature, la science essaie de répondre par ses théories et de trouver ses fondements dans ses vérifications expérimentales et dans ses armatures rationnelles et mathématiques (Galilée affirme clairement que le livre de la nature est écrit en langage mathématique). A l'homme-problème s'efforce de répondre l'humanisme, qui va essayer de trouver en l'homme lui-même la source de sa dignité, de son droit, de ses valeurs. Dès lors s'ouvre justement ce que j'appelle la dialogique. La dialogique, c'est-à-dire un dialogue – un dialogue comportant à la fois antagonisme, lutte, complémentarité et communication entre les instances qui s'opposent. Dialogique entre la foi et le doute, dialogique entre la croyance et la raison, dialogique même, à partir du moment où elles vont se disjoindre l'une l'autre, entre science et philosophie et plus largement entre la culture humaniste et la culture scientifique. Mais dans cette dialogique, il n'y a pas simplement le conflit et l'opposition, il y a des échanges secrets et l'emprunt par l'un des partenaires des armes principales de l'autre, ce qui fait que cette dialogique est productrice. Ainsi par exemple, Pascal – qui est un penseur à mon avis absolument capital, dans le sens où il porte en lui-même le conflit entre foi et raison, croyance et doute, Pascal se sert de la raison pour montrer les limites de la raison, c'est-à-dire démontrer qu'il y a un ordre de réalité que la rationalité ne peut atteindre et qui par là même lui semble absurde, d'où la formule «credo quia absurdum».

En même temps, Pascal se sert du doute pour fonder, de façon nouvelle, la foi non plus sur l'accumulation de preuves dites rationnelles de l'existence de Dieu, mais sur cet acte qui désormais, à mon avis, est le fond de toute croyance moderne, le pari. Et Pascal est un penseur d'autant plus important qu'il est travaillé par le doute, tout en essayant de prouver la foi, et, si l'on peut dire que la tradition de la pensée française est plutôt rationaliste, on peut dire que Pascal est au cœur d'une dialogique purement française, encore qu'elle ait une portée universelle, entre la raison, le doute et la croyance. D'une autre façon, et je ne m'étends pas là-dessus, Descartes aussi est un témoin de ce problème du doute, (voici un aspect qui est éclairé par le livre récent de Glucksmann). De même que la foi va se servir des armes de la raison – et par exemple, je pense encore à Kierkegaard qui fait une critique rationnelle du système hégélien, en démontrant très rationnellement que l'excès de logique l'amène

à l'abstraction la plus déraisonnable, jusqu'à perdre le sens de l'existence – de même donc que les tenants de la foi vont utiliser les armes de la raison, pour justifier soit ce qui échappe à la raison, soit le délire logique propre à la raison close; de même, il va y avoir l'infiltration secrète des contenus religieux de la foi chrétienne au sein de ses ennemis, c'est-à-dire au sein de la raison, au sein de la science et au sein de l'humanisme. Une auto-transcendance de la raison va se former au sein de la rationalité critique et la raison finalement se posera en idole possédant toute vertu, ce qui aura pour une des conséquences logiques le culte voué par Robespierre à la déesse Raison. Il se constitue au sein du rationalisme un noyau religieux inconscient où la Raison devient Providence. Non seulement la raison possède en elle toutes les vertus et toutes les capacités d'élucider l'univers, mais elle peut et doit guider l'Humanité. Dès lors, au cœur même de la raison s'instaure un nouvel antagonisme et naît une nouvelle dialogique, d'une part, entre ce que j'appellerais la raison close ou «rationalisation» qui, à partir d'un certain nombre de faits et de données, construit un édifice logique impeccable et refuse tout argument ou tout élément de fait qui va le contredire et, d'autre part, la rationalité critique qui est capable de faire son auto-critique, c'est-à-dire de connaître ses propres limites et de savoir que le propre de la rationalité est de dialoguer avec ce qui dans l'univers est non rationalisé, voire même irrationalisable. De même, quand le génial Laplace établit au début du XIX^e siècle un modèle d'univers d'où il chasse Dieu, selon Koyre, il réduit Dieu au chômage technologique, l'univers devenant absolument auto-suffisant – vous savez qu'aussi bien chez Descartes que chez Newton, Dieu était présent comme auteur de l'univers – il fait de cet univers une machine déterministe absolument parfaite, perpétuelle, ce qui fait qu'il déplace les attributs de la divinité pour les mettre dans la Machine univers. Donc, nous voyons toujours la Foi renaître, sans parler de la foi en la science promulguée par Renan, pensant que la Science va jouer enfin le rôle messianique qui apporte le salut à l'humanité.

L'humanisme, lui-même, comporte en fait deux variantes: la première, de valeur universelle, c'est l'idée d'égalité de valeur et de principe de tous les humains quels qu'ils soient, quelle que soit leur ethnie, quelle que soit leur race, et cet humanisme se trouve aujourd'hui largement confirmé par les avancées actuelles des sciences biologiques.

Mais il y a un autre humanisme qui confère à l'homme les attributs que l'on a retirés à la divinité chassée, et lui donne mission de devenir le souverain de l'univers, «maître et possesseur de la nature», comme disait Descartes. Donc, nous voyons que, au sein même des nouvelles instan-

ces qui se constituent, recommence une dialectique à partir de la même source d'où se détachent deux courants ennemis. Ainsi, il n'y a peut-être pas pire ennemi pour la rationalité ouverte que la rationalisation démentielle. Il n'y a pas d'ennemi plus ambigu à la volonté de recherche scientifique que le dogme déterministe qui a régné si longtemps sur la science. Enfin, il y a antinomie entre l'humanisme qui fait l'homme roi de l'univers et l'humanisme qui fait des hommes des frères parce qu'ils sont profondément semblables.

Toutes ces dialogiques sont transeuropéennes: nous avons des points d'éclosion singuliers, voire minuscules, comme une petite ville de Toscane, Florence, d'où surgit la Renaissance, et la Renaissance comme une onde va recouvrir toute l'Europe, et je dirais même que sur le plan architectural, la Renaissance va se prolonger – au XVII^e siècle, jusque dans les neiges de la Néva, jusqu'à St-Petersbourg (Leningrad est encore une ville italienne dans le monde boréal!). Au XVIII^e siècle, la philosophie des Lumières part de Paris et rayonne sur l'ensemble de l'Europe. D'une toute petite ville allemande, Léna, de quelques amis, liés «familialement», d'une petite revue qui n'a que quelques numéros, l'Athenaeum, le romantisme va jaillir et se répandre sur toute l'Europe. D'ici même, de Suisse, pendant la première guerre mondiale, c'est le mouvement dada et le surréalisme qui prennent naissance et qui vont se répandre sur l'Europe et au-delà désormais sur le monde, puisque le XX^e siècle est le moment où la culture européenne éclate sur l'univers. Donc, voici des ondes transeuropéennes qui traversent les cultures nationales.

Mais, au sein des cultures nationales, il y a toujours des courants dominants. Comme je l'ai dit tout à l'heure, en France, le courant dominant de pensée est de nature plutôt rationaliste, en Angleterre, il est plutôt empiriste, en Allemagne, il est plutôt idéaliste ou métaphysique. Dans chaque culture, il y a le courant contraire et un appel d'air vers l'extérieur. C'est là où il y a une rencontre tourbillonnaire entre deux appels contraires, entre un appel intérieur et un appel extérieur, et surtout dans un même esprit, un même auteur, que la dialogique devient la plus féconde et créatrice. Ainsi par exemple, c'est au moment où la culture allemande ressent un appel vers une «germanité» que l'empire romain n'a jamais pu recouvrir, (qui a été plus tard sacralisée de façon perverse par les théories raciste pangermanistes et hitlériennes), c'est donc au moment où cette culture allemande essaye de trouver son authenticité, qu'il y a cet appel vers l'extérieur, vers la lumière, vers la Méditerranée, vers la Grèce: c'est Goethe qui parle du pays où fleurit le citronnier, c'est Hölderlin évoquant les dieux et les héros grecs. De même, la culture russe au XIX^e siècle est ex-

trêmement féconde parce qu'en elle se noue un conflit interne très profond, entre le mouvement des «slavophiles» qui veulent rester fidèles non seulement à l'authenticité d'une culture slave orthodoxe traditionnelle, mais aussi à la croyance quasi-messianique du rôle de cette culture dans le monde, et le mouvement des Occidentaux qui veulent au contraire s'ouvrir sur l'Occident des libertés, de la rationalité, des techniques, sortir d'un monde de servage et de régression. Et la culture russe culmine chez les auteurs qui portent en eux de façon dramatique le conflit entre deux tendances, comme Dostoïevski. Celui-ci a vécu tout d'abord la vie d'un révolutionnaire «occidental», puis, celle d'un slavophile converti, mais, même après sa conversion, il est travaillé profondément par le doute et par l'angoisse, ce dont témoigne évidemment la «légende du Grand Inquisiteur» des Frères Karamazov. Et je dirais même que, contrairement à ce que beaucoup croient aujourd'hui, un Soljenitsyne n'est pas du tout le représentant d'une slavophilie traditionnelle par rapport à l'occidentalisme. Au contraire, il opère en lui, à sa façon, l'union conflictuelle d'une volonté de modernisation, d'ouverture et une volonté de maintien de l'identité russe.

Certes, il n'y a pas de dialogique qu'en Europe. Il y a toujours eu des oppositions d'idées au sein des grandes cultures, chinoises, hindoues – mais les dialogiques européennes sont multiples, vivaces, intenses et accueillées – et c'est cela une des originalités profondes de l'identité culturelle européenne, où le mot de dialogique permet de lier ce qui pourtant est un conflit.

Un autre aspect propre à la culture européenne, c'est, à partir du moment où la Renaissance a ouvert une problématisation généralisée, la recherche éperdue des fondements. Cette recherche éperdue s'effectue notamment dans la philosophie. Ce qui est remarquable, c'est que chaque grand penseur croit avoir trouvé la certitude absolue à partir de laquelle il pourra penser le monde et légitimer sa croyance. Ainsi Descartes échappe au doute en découvrant qu'il ne peut pas douter qu'il pense quand il doute. Les idéologies issues des philosophies se fondent sur ce qui pour elles est réalité absolue, soit l'esprit, soit au contraire la matière; ainsi le XIXe siècle va voir se développer le conflit entre le spiritualisme qui fait du monde une émanation de l'esprit et le matérialisme qui fait de l'esprit une production de la matière (la science actuelle tend à détruire l'une et l'autre de ces visions).

La dernière recherche des fondements s'est effectuée dans le devenir. A partir de la Révolution française, s'affirme l'idée qu'il ne faut pas cher-

cher le fondement dans le passé, mais au contraire, dans la marche de l'histoire vers le progrès. Dès lors, le problème est transformé, c'est le devenir lui-même qui fonde à la fois toute vérité et le sens de nos actions dans le monde. Ce devenir historique, porteur du progrès – soit par sa loi automatique type Condorcet, soit par ses lois dialectiques type Marx, non moins inéluctables – trouve son appui avec Lamarck et Darwin dans l'idée du devenir biologique dans lequel on peut inscrire l'apparition et l'évolution de l'humanité. Dès lors, l'homme est le produit, l'héritier, le continuateur, le confirmateur de l'évolution biologique. Plus tard, au XX^e siècle, on va pouvoir inscrire le devenir bio-anthropologique dans un devenir cosmique. On découvre que notre univers n'est pas la machine permanente, perpétuelle de Laplace, mais qu'il est né de façon informelle et tumultueuse; il s'est construit et développé en construisant et en développant de la complexité organisée.

Et Teilhard de Chardin voit «in fine» le point Oméga, accomplissement et attracteur suprême de ce devenir généralisé. Donc, voici que notre civilisation européenne, en même temps qu'elle accélère son propre devenir et sa propre histoire, s'emballe, découvre le devenir en toute chose, physique, biologique, humaine et croit pouvoir enfin se fonder dans le progrès. Mais le devenir, à son tour, se problématise dans le sens où l'idée de progrès entre en crise. Et le XX^e siècle, enfin, voit le retour de la problématisation généralisée. Le Nihilisme annoncé par Nietzsche ne signifie pas qu'il n'y a rien ou que tout se vaut – il signifie qu'il n'y a pas de fondements absolument certains et qu'à la place de ces fondements, il n'y a rien d'absolu. Le devenir, dernier des fondements lui-même déjà dépourvu de fondement, est à son tour problématisé. La découverte du devenir cosmique est en même temps la découverte de l'incertitude de l'avenir: nous ne savons pas si notre monde va vers la dispersion ou une recompression. En même temps, tout nous confirme que le devenir historique ne porte pas en lui le progrès automatique. Nous sommes dans le siècle où s'impose et s'aggrave la crise du progrès. C'est dire que nous arrivons, au XX^e siècle, au point de départ de la culture européenne moderne qui fut la problématisation généralisée.

La problématisation, de plus, est radicalisée. L'on commence à comprendre qu'il ne faut plus, pour penser, chercher des fondements, dans le sens quasi architectural du terme. Il ne faut plus chercher à édifier des systèmes de pensée profondément ancrés dans le roc, invulnérables au doute. Il faut penser plutôt en termes quasi-musicaux: c'est dans son mouvement propre, à la façon dont une spirale se constitue et se développe que la pensée doit désormais s'auto-construire.

La perte de fondement touche également la Science. Les scientifiques croyaient détenir les vrais fondements dans l'union de l'expérience, de la raison et des mathématiques. Les expériences confirmées par des expérimentateurs différents apportaient la preuve de caractère absolu, et cette preuve apportait aux théories une vérité inaltérable. Il est vrai que la science apporte des preuves de caractère absolu, mais ces preuves sont locales, factuelles, concernant tout au plus un certain nombre de relations entre variables, mais elles ne légitiment pas à jamais une théorie scientifique. Contrairement à la croyance répandue, on a découvert avec Whitehead et Popper que ce qui différencie la science de la théologie n'est pas que la théorie scientifique soit certaine et que la conception théologique soit incertaine, c'est exactement le contraire: la théologie est absolument certaine, pour ceux qui y croient, et c'est pour cela que les grandes religions traversent les millénaires et continueront à les traverser sans encombres, puisque la preuve se trouve «là-haut»... au-dessus de la réalité empirique. La théorie scientifique, elle, dépend des données empiriques. Or, sans cesse apparaissent de nouvelles données qui démentent les théories établies. Le propre d'une théorie scientifique est d'être justement réfutable et faillible. Elle n'est pas le reflet du réel, elle est une production de l'esprit humain appliquée sur certains aspects du réel. Le propre de la science est d'être incertaine tout en se fondant sur des certitudes. Ainsi par exemple, une fausse théorie comme la théorie géocentrique sur laquelle se fondaient les astronomes-astrologues assyro-babyloniens, ptolémaïques, puis du Moyen Age, permettait de faire des calculs justes, qui le sont encore aujourd'hui, que ce soit pour la prédiction des éclipses ou pour la connaissance de la trajectoire des planètes. Autrement dit, l'on peut avoir beaucoup de fragments de vérité, dans des théories fausses. En d'autres mots, la science nous apporte des îlots, des archipels de certitudes, mais le fond même de la connaissance théorique y reste incertain et c'est pourquoi Popper a dit justement que la science est construite sur des pilotis qui s'enfoncent dans de la vase. L'épistémologie post-poppérienne, je pense à Lakatos, Kuhn, Feyerabend, confirme cette absence de fondements absolus dans la théorie.

Parallèlement, le monde nouveau, que l'astrophysique nous révèle depuis 25 ans, est un monde absolument incertain et nous oblige à nous réinterroger sur notre place dans ce monde; nous n'occupons plus le troisième rang autour du centre solaire de l'Univers: nous sommes dans une petite planète d'un soleil minable de banlieue, qui fait lui-même partie d'une galaxie périphérique, dans un univers lui-même privé de centre. Alors par le

cosmos même nous reviennent les problèmes fondamentaux du sort et du sens de l'homme.

Enfin, lorsque je dis que la problématisation est désormais radicalisée, c'est qu'elle a atteint le problème des fondements de toute pensée: nos pensées sont gouvernées par des principes occultes que l'on peut appeler Paradigmes. Je donne une définition du terme paradigme qui est intermédiaire entre son sens linguistique et son sens banalisé. Pour moi, un paradigme est la relation logique maîtresse entre des notions ou principes souverains; ainsi un paradigme gouverne les pensées et les discours qui s'effectuent sous son empire.

Descartes a non pas fabriqué, mais formulé ce que l'on peut appeler le Grand Paradigme d'Occident, en formulant une disjonction de principe entre les deux ordres de réalité: d'un côté, la réalité de l'esprit, du sujet, du moi, de l'égo-cogitans – qui relève de la philosophie réflexive – et d'autre part la réalité de la res extensa, de l'étendue, de la chose, de la matière, qui relève de la science objective. Le triomphe de ce paradigme opère la disjonction progressive de plus en plus implacable entre philosophie et science «sujet et objet». Et les communications entre les deux sont devenues de plus en plus rares et difficiles. Ainsi les deux instances opposées, qui sont l'instance philosophique et l'instance scientifique obéissent au même paradigme, précisément en s'ignorant ou en se combattant. Donc, c'est vous dire la force des paradigmes qui sont inconscients et l'importance de la découverte de cet inconscient. Il n'y a pas seulement l'inconscient psychique, freudien, exploré de façon parfois perspicace, parfois extravagante, par les différentes psychanalyses. Il n'y a pas seulement les divers inconscients biologiques qui gouvernent et régissent cette république de milliards de cellules dont sont constitués chacun de nos corps. Il n'y a pas seulement l'inconscient social, qui est présent dans l'ensemble d'une société comme à l'intérieur de chaque individu; il y a aussi un inconscient mental et culturel à la fois, beaucoup plus profond, qui est le mode par lequel nous pensons, nous concevons. La radicalité de la problématisation actuelle, c'est qu'elle s'efforce d'aller à la racine des principes qui gouvernent inconsciemment notre être biologique, psychique, culturel, social. Il s'agit de rendre conscient une partie de ce qui est inconscient (car il est impossible que tout soit éclairé par la conscience). Ainsi donc, nous voici, et plus radicalement encore, revenus à la problématisation dont nous sommes partis à l'ère de la Renaissance. Dès lors, nous pouvons dire, comme Patocka, que la nature de la culture européenne est dans la «problématicité».

Effectivement, aujourd'hui, Dieu est toujours problème, le monde est à nouveau problème, l'homme est à nouveau problème, et ce que nous appelons «réel» fait très profondément «problème». De même que l'époque de la Renaissance s'ouvrait sur un monde tout à fait nouveau avec la découverte de l'Amérique et celle du système solaire, aujourd'hui, nous nous ouvrons sur un cosmos absolument nouveau et nous pouvons nous ouvrir sur des cultures extra-européennes millénaires, qui ont eu un autre mode de relation que le nôtre avec la vie et avec l'univers. Ainsi, par exemple, nous sommes dans une civilisation qui a toujours voulu exorciser le néant. Tout d'abord, le christianisme a exorcisé le néant de la mort individuelle en promettant à l'homme la résurrection. Les visions post-chrétiennes l'ont aussi exorcisé dans l'activisme généralisé, la volonté de conquête et de possession du monde. Nous sommes de plus en plus précipités dans mille activités haletantes où nous courrons de plus en plus rapidement en sachant de moins en moins où nous allons – sorte de fuite éperdue devant le néant. Celui-ci ne s'inscrit pas seulement au-dessus de nous comme une épée de Damoclès, avec le néant thermo-nucléaire qui plane depuis 77 sur l'Europe; il s'inscrit aussi à l'intérieur de nous, car «l'ère du vide» est l'ère du vide intérieur. Aussi, devrions-nous aujourd'hui considérer des «sagesses» et des «cultures», comme celles pénétrées par le bouddhisme, qui ont su regarder le néant en face.

Maintenant, il faut conclure, et je vous prie de m'excuser pour un exposé qui souffre à la fois d'une terrifiante brièveté par rapport au sujet, et d'un excès de longueur pour le temps qui m'est alloué.

Nous sommes au moment où nous pouvons prendre conscience de notre identité culturelle et de notre héritage. C'est aussi le moment où cet héritage se trouve non pas volatilisé, mais universalisé et où nous cessons d'en être propriétaires. En effet, l'Occident – qui était une petite partie de l'Europe encore au XX^e siècle – s'est répandu largement dans l'univers et l'Europe est devenue une petite partie de l'Occident. L'Occident n'est pas seulement parti vers l'ouest, c'est-à-dire vers les Amériques, il est aussi parti vers l'est, vers la Sibérie, jusqu'à Vladivostok – il a même au Japon rejoint l'Extrême Orient, dans une sorte de symbiose étonnante. Il y a eu une occidentalisation généralisée du monde. Ici, il faut remarquer que les produits singuliers de la culture européenne portaient en eux l'universalité qui allait leur permettre de se répandre dans le monde. Effectivement, la science, qui n'a pu naître que dans des conditions occidentales très singulières, encore mal élucidées, est universelle dans ses principes.

La raison est une concentration intellectuelle philosophique et idéologique qui s'est développée dans des conditions singulières de la culture européenne, mais elle portait en elle une rationalité qui, de façon éparse, était déjà présente dans toutes les sociétés; l'humanisme, produit spécifique et original de la culture européenne est lui-même universel dans ses principes. Tous ces produits singuliers portaient donc au départ une universalité potentielle, et cette universalité potentielle s'est aujourd'hui réalisée: nous n'avons plus rien en propre! Je crois que cela ne doit pas du tout nous inciter à gémir. Nous avons tout donné au monde, le meilleur, mais aussi le pire. Et peut-être que notre mission, aujourd'hui, est de garder le meilleur et d'essayer de le faire fructifier. Qu'est-ce que «le meilleur»? Pour moi, c'est la rationalité non seulement critique, mais aussi auto-critique, c'est l'esprit éperdu et quasi infini de recherche, c'est l'approfondissement des problèmes sans fond au-delà de la découverte qu'ils sont effectivement sans fond; c'est d'assumer la dialogique sans la subir. Je crois qu'il est temps en effet que l'on comprenne que la dialogique est inhérente à la culture européenne. Il ne s'agit pas pour chacun d'assumer toutes les idées contraires, de taire ou de vouloir refouler ses préférences. Nous pouvons par exemple préférer Rousseau à Voltaire, préférer les Romantiques aux Classiques, comme nous pouvons préférer les Lumières aux Romantiques. Mais nous ne devons plus penser en termes d'exclusion. L'apport de la philosophie critique française ne doit pas «ipso facto» éliminer l'apport de la philosophie romantique allemande. L'enracinement dans une singularité ne doit pas nous faire éliminer l'aspiration à l'universel, et l'aspiration à l'universel ne doit pas détruire l'affirmation d'une singularité. Le propre de l'Europe est cela: une singularité qui produit de l'universel. C'est cela qui mérite notre étonnement, c'est cela qui mérite notre fidélité. Et c'est dans ce sens-là je pense qu'il faut assumer la dialogique. Prenons le problème: quelle est l'essence de l'humanisme européen? Voici deux grands esprits que j'estime beaucoup et dont l'un a eu l'honneur de recevoir le prix Veillon - c'est mon ami Leszek Kolakowski, il dit: «L'essence de l'humanisme européen vient de la tradition judéo-chrétienne...» Et pourquoi? Parce que le Dieu biblique a créé l'homme à son image et que le fils de Dieu a pris forme, chair et souffrance humaines pour sauver l'humanité. Mais quand Patocka, de son côté, se pose la même question, il répond que le fondement de l'humanisme européen vient évidemment des Grecs et spécifiquement des Athéniens. Pourquoi? Parce que ce sont eux qui ont conçu la souveraineté de la raison humaine, et la liberté du citoyen. Ils ont donc apporté l'essence de ce qui allait se développer dans notre humanisme. Or, à mon avis, ces deux points de vue contraires, sont absolument vrais et absolument faux.

Faux, non pas dans ce qu'ils énoncent, mais faux dans ce qui leur manque, parce qu'il manque à chacun la vérité contradictoire de l'autre. Car c'est le jeu antagoniste et complémentaire entre l'héritage judéo-chrétien et l'héritage gréco-romain (je n'ai pas voulu parler des Romains pour ne pas trop prolonger mon exposé) – c'est ce jeu – la dialogique – qui fait l'essence de l'humanisme européen. Et, c'est cela que je veux dire, nous pouvons, aujourd'hui, assumer pleinement la dialogique, chacun étant libre d'être plutôt chrétien ou plutôt grec, et les polémiques doivent poursuivre le débat sur les qualités respectives des deux héritages. Mais l'essentiel est de concevoir et d'assumer la dialogique, de reconnaître les vertus productives de son caractère conflictuel.

Aujourd'hui aussi, je crois que nous devons comprendre que l'humanisme orgueilleux de l'homme-roi doit disparaître – mais au profit de l'humanisme fraternel étendu à tous les humains. Je dirais que ma religion est le contraire de la religion du Salut, tout en reprenant son message: la religion du Salut dit que nous sommes tous frères parce que nous serons sauvés. Moi je dis: «Nous sommes tous frères parce que nous sommes tous perdus»!

En effet, nous devons abandonner tout Salut, toute Idée-Messie, y compris dans la science; celle-ci si élucidante dans ses découvertes, doit en même temps être consciente de son aveuglement fondamental, car la science ne sait pas où elle va, où la société la mène, où elle conduit la société. Cette science porte en elle un «trou» aveugle qui l'empêche de se connaître elle-même. C'est bien là le diagnostic qu'avait formulé Husserl dans les années 30 avec une perspicacité inouïe.

Ainsi nous pouvons être ouverts sur l'universel, garder l'aspiration à l'universalité en nous enracinant dans notre singularité européenne. Nous devons abandonner tout «Messie», et notre désabusement récent nous permet de comprendre que la promesse que le Christ avait apportée pour l'après-vie s'était infiltrée dans la théorie qui se croyait la plus matérialiste, la plus scientifique, pour apporter la promesse terrestre d'une humanité harmonieuse et réconciliée. Autrement dit, une fois encore, c'était le judéo-christianisme qui parlait à travers le marxisme athée. Nous devons être conscients de cette contamination et abandonner toute idée, tout esprit de salut. L'idée d'Europe aujourd'hui, a l'inconvénient de ne pas être messianique dans le sens où elle ne peut fabriquer beaucoup de martyrs. Elle a l'avantage de ne pas être messianique dans le sens où elle ne peut plus fabriquer aucun bourreau.

Nous devons garder toutefois la passion qui animait aussi bien le christianisme que le socialisme, c'est-à-dire la passion de fraternité et la volonté de civiliser les rapports entre les ethnies, entre les races, entre les peuples, entre les groupes, entre les individus et aussi les rapports de chacun avec soi-même.

Nous pouvons, nous devons concevoir désormais l'Europe comme une province méta-nationale. L'Europe est aujourd'hui marginalisée dans notre univers – et elle ne doit, je pense, nullement aspirer à retrouver la puissance perdue, elle ne doit nullement aspirer à retrouver l'hégémonie perdue – elle doit simplement rester ouverte sur cet univers. Elle pourrait constituer peut-être une «fondation», dans le sens qu'imaginait Asimov dans sa grande trilogie de science-fiction. Vous connaissez le thème de l'ouvrage: en des temps futurs, la ruine de la grande civilisation galactique est devenue inéluctable; alors quelques sages rassemblent tous les trésors du savoir, de la culture, du passé, de façon à traverser les temps agoniques, les temps cruels, et pour, en somme, conserver, dans les reliques du passé, les germes du futur. Peut-être que notre marginalité nous rend aptes à conserver les valeurs les plus précieuses, donc les plus fragiles et les plus menacées dans les convulsions de notre monde agonique (le mot «agonie» étant pris dans le double sens ambigu: souffrances dont on ne sait jamais si elles sont celles d'une mort ou d'un enfante-ment). Ceci nous donne, je crois, non seulement le privilège d'être les héritiers de la «problématicité», mais aussi la mission d'en devenir les bergers.